

TEXT A INTERPRETACE^a

Hans-Georg Gadamer

Problémy hermeneutiky byly sice rozvinuty v jednotlivých vědách, obzvláště v teologii a ve vědě právní, a nakonec i ve vědách historických, ale již německá romantika nahlédla, že rozumění a interpretování je ve hře nejen tam, kde jde, jak to formuloval Dilthey, o písemně fixované projevy života, nýbrž se týká obecně vztahu lidí k sobě navzájem a ke světu. To se obráží i v odvozených slovech, jako je třeba „porozumění“. Rozumět znamená v němčině také „mít pro něco porozumění“. Schopnost rozumět patří tedy k základní výbavě člověka, již je neseno jeho soužití s druhými a odehrává se obzvláště v řeči a ve vzájemnosti rozhovoru. Potud je universální nárok hermeneutiky mimo veškerou pochybnost. Na druhé straně znamená jazyková vázanost procesu dorozumění, který je rozehrán mezi lidmi, přímo nepřekonatelné omezení, jehož metafyzický význam byl poprvé pozitivně hodnocen rovněž německou romantikou. Je vyjádřeno větou: *Individuum est ineffabile* (jednotlivinu nelze vyličit řečí). Tato věta formuluje jednu z mezí antické ontologie (ve středověku ji nicméně nelze ani jednou doložit). Pro romantické vědomí to však znamená: řeč nikdy nedospěje k poslednímu, nezrušitelnému tajemství individuální osoby. Tím je výstižně vysloven životní pocit romantické doby a vykázána zvláštní zákonitost jazykového výrazu, která představuje nejen jeho mez, nýbrž i jeho význam pro vytváření toho, co lidi spojuje a co se nazývá *common sense*.

Je namístě připomenout tuto prehistorii našeho dnešního tázání. Z romantiky vyrůstající povědomí historických věd o metodě a tlak, kterým na ně působil příklad vítězných věd přírodních, to obojí vedlo k tomu, že filosofická reflexe omezila obecnost hermeneutické zkušenosti na její vědeckou jevovou formu. Ani Wilhelm Dilthey, který ve vědomém navázání na myšlenky Friedricha Schleiermachera a jeho

^a H.-G. Gadamer, *Text und Interpretation*, in: P. Forget (vyd.), *Text und Interpretation*, München 1984, str. 24–55.

romantických přátel usiloval o založení duchovéd v dějinnosti, ani novokantovci, kteří v podobě transcendentální filosofie kultury a hodnot ospravedlňovali duchovědy z hlediska teorie poznání, nezahledli ještě celou šíři základní hermeneutické zkušenosti. V rodné zemi Kanta a transcendentálního idealismu to platilo možná ještě více než v zemích, kde mělo určující úlohu ve veřejném životě písemnictví (*les lettres*). Přesto se filosofická reflexe nakonec ubírala podobným směrem.

Mým vlastním východiskem tak byla kritika idealismu a metodologismu éry teorie poznání. Důležité pro mne bylo obzvláště Heideggerovo prohloubení pojmu rozumění na existenciál, tj. na základní kategoriální určení lidské existence (pobytu). Byl to podnět, který mne přivedl ke kritickému překročení diskuse o metodě a k rozšíření hermeneutického tázání tak, aby nyní do svého zorného pole zahrnuje nejen vědu, ať už jakoukoli, nýbrž i zkušenost s uměním a zkušenost s dějinami. Heidegger použil s kritickým a polemickým úmyslem pro analýzu rozumění starší řeč o hermeneutickém kruhu, přisoudil mu pozitivní úlohu a ve své analytice pobytu jej pojmově fixoval. Nesmíme však přitom zapomenout, že se zde nejedná o cirkularitu jako metafyzickou metaforu, nýbrž o logický pojem, který má své vlastní místo v teorii vědeckého důkazu jakožto poučka o bludném kruhu (*circulus vitiosus*). Pojem hermeneutického kruhu nyní vyjadřuje to, že v oblasti rozumění vůbec nejde o odvozování jednoho z druhého, takže logická chyba kruhu v dokazování zde není chybou v postupu, nýbrž přiměřeným popisem struktury rozumění. O hermeneutickém kruhu ve smyslu vymezení se proti ideálu logického vyplývání začal ve stopách Schleiermacherových mluvit Dilthey. Uvědomíme-li si přitom opravdovou šíři, již pojmu rozumění propůjčuje jazykový úzus, odkazuje řeč o hermeneutickém kruhu vpravdě až k samé struktuře „bytí ve světě“, tj. ke zrušení rozštěpení na subjekt a objekt, jež bylo východiskem Heideggerovy transcendentální analytiky pobytu. Tak jako ten, kdo se vyzná v používání určitého nástroje, jej nečiní objektem, nýbrž s ním zachází, tak ani rozumění, jímž se pobyt vyzná ve svém bytí a ve svém světě, není postoj k určitým objektům poznání, nýbrž jeho „bytí ve světě“ samo. Tím se hermeneutická nauka o metodě, jak ji razil Dilthey, proměňuje v „hermeneutiku fakticity“, která vede Heideggerovu otázku po bytí a která zahrnuje otázku po původu kladenou historismem a Diltheyem.

Jak známo, Heidegger nechal později pojem hermeneutiky úplně padnout, neboť viděl, že se tímto způsobem nemůže dostat ze zakletí

transcendentální reflexe. Jeho filosofování, jímž se chtěl v tzv. „obratu“ (Kehre) odvrátit od transcendentálního pojetí, se přitom dostalo do takové jazykové nouze, že mnozí Heideggerovi čtenáři se domnívali, že jde spíše o poezii než o filosofické myšlení. To ovšem považují za omyl.¹ Jedním z mých vlastních motivů tak bylo hledat cesty, na nichž by bylo možno vykázat to, co Heidegger říkal o bytí, které není bytím jsooucího. To mne zase více a více přivádělo k dějinám klasické hermeneutiky a nutilo mne uplatnit při její kritice nové přístupy. Zdá se být mým vlastním nahlédnutím, že žádná pojmová řeč, ani „řeč metafyziky“, jak ji nazýval Heidegger, nemůže pro myšlení znamenat neprolomitelné zakletí, když se jen myslitel této řeči odevzdá, což znamená, když se pustí do dialogu s jinými a jinak uvažujícími mysliteli. S plným uznáním Heideggerovy kritiky pojmu subjektu, která v základě subjektu vykázala pojem substance, jsem se tedy snažil uchopit původní fenomén řeči v dialogu. To zároveň znamenalo hermeneutické přeorientování dialektiky, kterou rozvinul německý idealismus jako spekulativní metodu, zpět k umění živého dialogu, v němž se odehrával sókratovsko-platónský pohyb myšlení. To neznamená, že chtěla být dialektikou pouze negativní, přestože si byla řecká dialektika své zásadní nezavršitelnosti neustále vědoma. Představuje však korektiv vůči ideálu metody, který je vlastní novodobé dialektice, jež byla završena v idealismu absolutna. A z téhož zájmu jsem hermeneutickou strukturu nehledal v prvé řadě na zkušenosti, která je rozpracována ve vědě, nýbrž přímo na zkušenosti umění a dějin, které jsou předmětem takzvaných duchovéd. Pro umělecké dílo, jakkoli se může jevit jako dějinná danost, a tudíž jako předmět vědeckého bádání, platí, že nám samo něco říká – a to tak, že jeho výpověď nikdy nelze pojmem definitivně vyčerpat. Právě tak platí pro zkušenost s dějinami, že ideál objektivitivy historického bádání je jenom jednou, dokonce jen sekundární stránkou věci, přičemž dějinná zkušenost sama se vyznačuje tím, že v ní v určitém dění stojíme, aniž víme, jak se nám děje, a teprve ve zpětném pohledu chápeme, co se stalo. Tomu odpovídá, že dějiny musí být každou novou přítomností psány znovu.

Stejná základní zkušenost platí nakonec i pro filosofii a její dějiny. O tom se můžeme poučit nejen u Platóna, který psal jen dialogy a žádné dogmatické texty. I to, co Hegel ve filosofii nazývá spekulativním

¹ Srv. soubor mých studií k pozdnímu Heideggerovu dílu *Heideggers Wege*, Tübingen 1983; *Gesammelte Werke* (= *GW*), sv. 3, Tübingen 1987, str. 175–332.

a co tvoří základ jeho uvažování o dějinách filosofie, je, jak se domnívám, trvalou výzvou, abychom usilovali totéž předvést dialektickou metodou. Proto jsem se pokoušel zachytit právě nezavršitelnost každé zkušenosti smyslu a vyvodit z Heideggerova nahlédnutí centrálního významu konečnosti důsledky pro hermeneutiku.

Setkání s francouzskou scénou pro mne za těchto okolností znamená opravdovou výzvu. Obzvláště Derrida uplatnil vůči pozdnímu Heideggerovi námitku, že doopravdy neskončil s *logocentrismem* metafyziky. Když se prý ptá po bytnosti pravdy nebo po smyslu bytí, mluví stále ještě řečí metafyziky, která chápe smysl jako něco, co se jakoby vyskytuje a čeho se lze dopátrat. V tom prý je Nietzsche radikálnější. Jeho pojem interpretace údajně neznamená nacházení nějakého existujícího smyslu, nýbrž kladení smyslu ve službách „vůle k moci“. Teprve tak má být skutečně zlomen logocentrismus metafyziky. Toto, především Derridou rozvinuté pokračování v Heideggerových nahlédnutích, které samo sebe chápe jako jejich radikalizaci, musí konsekventně zcela odmítnout Heideggerovu vlastní interpretaci Nietzscheho a jeho kritiku. Nietzsche prý není extrémem zapomenutosti bytí, která vrcholí v pojmech hodnoty a působení. Je naopak opravdovým překonáním metafyziky, v níž prý Heidegger zůstává uvězněn, když se ptá po bytí, po smyslu bytí jako po nějakém logu, který lze nalézt. Je ovšem jasné, že pozdní Heidegger sám, aby se vymanil z řeči metafyziky, vytvořil svou zvláštní polopoetickou řeč, která se zdá být od jednoho pokusu k druhému nová a staví člověka před úkol fungovat sám pro sebe stále jako překladatel této řeči. Nakolik se komu daří nacházet pro tento překlad řeč, může být problematické – ale ten úkol zde je. Je to úkol „rozumění“. Jsem si vědom – a plně v konfrontaci s francouzskými pokračovateli –, že moje vlastní pokusy „překládat“ Heideggera svědčí o mých mezích a obzvláště ukazují, jak silně jsem zakořeněn v romantické tradici duchovně a jejím humanistickém dědictví. Ale právě vůči této tradici „historismu“, jíž jsem nesen, jsem se snažil zaujmout kritické stanovisko. Leo Strauss již dříve v jednom soukromém dopise, který mi napsal a který byl mezitím uveřejněn,² poukázal na to, že pro Heideggera je orientačním bodem kritiky Nietzsche a pro mne Dilthey. Je možné, že Heideggerovu radikalitu charakterizuje to, že jeho vlastní kritika fenomenologického novokantismu husserlovského typu jej nakonec sku-

² *Correspondence Concerning Wahrheit und Methode – Leo Strauss and Hans-Georg Gadamer*, in: *Independent Journal of Philosophy*, 2, 1978, str. 5–12.

tečně dovedla ke stanovisku, že v Nietzschech viděl extrémní uskutečnění toho, co nazývá dějinami zapomenutosti bytí. Ale to je přece eminentně kritické tázání, které nezůstává za Nietzschech nijak pozadu, nýbrž jej překračuje. Co u francouzských pokračovatelů Nietzscheho postrádám, je, že nejsou s to uchopit význam toho, co je na Nietzscheho myšlení pokusitelské. Jedině tak, zdá se mi, mohou dospět k tomu, že pokládají zkušenost bytí, kterou se Heidegger snaží za metafyzikou odhalit, za překonanou Nietzschechovou extrémistickou radikalitou. Vpravdě ale vstupuje do Heideggerova obrazu Nietzscheho hluboká dvojnáčnost, Heidegger totiž sleduje Nietzscheho až do posledního extrému a právě tam vidí při díle „Un-Wesen“ metafyziky [zn. pokleslou, znetvořenou, ale stále ještě bytnost metafyziky – pozn. překl.], protože v hodnocení a přehodnocování všech hodnot se bytí samo vpravdě stává pojmem hodnoty ve službách „vůle k moci“. Heideggerův pokus myslet bytí daleko překračuje toto rozpuštění metafyziky v myšlení hodnot, nebo lépe: jde zpět za samu metafyziku, aniž by se jako Nietzsche spokojil s extrémem jejího seberozpuštění. Toto zpětné tázání neruší pojem logu a jeho metafyzické implikace, ale poznává jeho jednostrannost a koneckonců „povrchnost“. Přitom má rozhodující význam, že bytí nevychází ve svém sebeukazování, nýbrž se stejnou původností, s jakou se ukazuje, se také drží zpátky a odpírá se. Jde o přesně totéž nahlédnutí, které proti logickému idealismu Hegelovu poprvé uplatnil Schelling. Heidegger toto tázání obnovuje a vkládá se do něj se svou pojmovou silou, kterou Schelling postrádal.

Pokud jde o mne, snažil jsem se nezapomenout na mez, která je ve vši hermeneutické zkušenosti smyslu implicitně obsažena. Když jsem napsal větu: „Bytí, kterému lze porozumět, je řeč“,³ bylo v tom obsaženo, že tomu, co jest, nelze nikdy porozumět úplně. A to proto, že vše, co řeč přináší, poukazuje vždy ještě za to, co se dostane do výpočtu. Je to sice – jako to, čemu má být rozuměno – to, co se dostává ke slovu – ale samozřejmě je to vždy pojato jako něco, vnímáno jako to a to. Jde o hermeneutickou dimenzi, v níž „se ukazuje“ bytí. „Hermeneutika fakticity“ znamená proměnu smyslu hermeneutiky. Když jsem se pokoušel popsat tyto problémy, nechal jsem se samozřejmě plně vést zkušeností smyslu, kterou lze učinit s řečí, abych mohl přímo na ní vykázat, jakou má mez. „Bytí k textu“, jež určovalo směr

³ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in: *GW*, sv. 1, Tübingen 1960/1990, str. 478.

mého bádání, se zajisté nemůže co do radikality mezní zkušenosti měřit s „bytím k smrti“ a rovněž ona nezavřitelná otázka po smyslu uměleckého díla nebo po smyslu dějin, která se nám klade, není fenomén stejnou měrou původní jako ona lidskému pobytu uložená otázka jeho vlastní konečnosti. Mohu tedy rozumět tomu, že pozdní Heidegger (a Derrida by s ním v tom patrně souhlasil) se domníval, že jsem ve skutečnosti neopustil zakletý okrsek fenomenologické imanence, již důsledně drží Husserl a která ležela v základech novokantismu, z něhož jsem původně vyšel. Rozumím i tomu, když se tuto metodickou „imanencí“ domnívají rozpoznávat v tom, že se držím hermeneutického kruhu. Vskutku se mi zdá, že chtít jej prolomit je neproveditelný, ba skutečně protismyslný požadavek. Neboť tato imanence, stejně jako u Schleiermachera a jeho následovníka Diltheye, není nic jiného, než popis toho, co je rozumění. Od Herdera rozpoznáváme v „rozumění“ víc než jen metodický postup, jenž odkrývá daný smysl. Tváří v tvář šíří toho, co je rozumění, smí si cirkularita, která krouží mezi rozumějícím a tím, čemu rozumějící rozumí, činit nárok na opravdovou universalitu, a právě zde je bod, v němž jsem, jak se domnívám, ve shodě s Heideggerovou kritikou fenomenologického pojmu imanence, jenž je implikován v Husserlově požadavku posledního transcendentálního založení.⁴ Dialogický charakter řeči, který jsem se pokoušel předvést, nevychází již ze subjektivity subjektu a nechává za sebou i pojetí, které vychází z mluvčího s jeho intencí smyslu. Co v mluvení vychází najevo, není pouhé fixování intendovaného smyslu, nýbrž neustále se proměňující pokus nebo lépe, stále se opakující pokušení do něčeho se pustit a s někým se spustit. To ale znamená vydat se. Mluvení není pouhé uspořádávání a uplatňování našich předsudků, nýbrž je naopak vrhá do hry – vystavuje je vlastní pochybnosti, právě tak jako námitce druhých. Kdo nezná tu zkušenost – a to ponejvíce vůči druhému, jehož chceme přesvědčit –, jak se dobré důvody, které člověk má, a hlavně dobré důvody, které svědčí proti němu, derou ke slovu. Prostá přítomnost druhého, s nímž se setkáváme ještě dříve, než otevře ústa k námitce, pomáhá odhalit a rozptýlit naši zaujatost a omezenost. Co se zde pro nás stává zkušeností dialogu, není omezeno na sféru důvodů a protiargumentů, jejichž výměnou a výsledným sjednocením by se vyčerpával smysl každé výměny názorů. Spíše naopak, jak ukazují popsané zkušenosti, je v tom

⁴ Již v roce 1959 jsem se to snažil ukázat v Heideggerovi věnované studii *Vom Zirkel des Verstehens*, in: *GW*, Tübingen 1986, sv. 2, str. 57 nn.

ještě něco jiného, něco jako potencialita, že to může být jinak, která pokaždé ještě přesahuje to, na čem jsme se ve společném srozumění shodli. To je mez, kterou Hegel nepřekračuje. Poznal sice spekulativní princip, který vládne v „logu“, a podařilo se mu vykázat jej v dramatické konkrétnosti. Rozvinul strukturu sebevědomí a „sebezpoznání v jinakosti“ jakožto dialektiku uznání druhého a vyostřil ji až k boji na život a na smrt. Podobně Nietzscheho hlubinný psychologický pohled objevil v každém odevzdání a obětování substrát „vůle k moci“, mohli jsme si tedy uvědomit: „I v rabovi je ještě vůle k moci.“ Že toto napětí sebeodevzdání a sebevztahu přesahuje do sféry důvodů a protiargumentů, a tudíž do věcné výměny názorů, a pokračuje v ní, že je v ní jakoby doma, představuje bod, v němž je pro mne Heidegger určující, právě proto, že zde rozpoznal „logocentrismus“ řecké ontologie.

Lze tu pocítit mez řeckého vzoru, která je kritizována ve Starém zákoně, u Pavla, u Luthera a u jejich moderních obnovovatelů. Ve slavném objevu sókratovských dialogů jako základní formy myšlení se tato dimenze dialogu vůbec nedostala k pojmovému uvědomění. To je ve velmi dobrém souladu s tím, že spisovatel vládnoucí takovou poetickou imaginací a silou řeči jako Platón dovedl charismatickou postavu svého Sókrata vylíčit tak, že osoba i erotické napětí, které jejím okolím prochvívá, opravdu vchází do zjevu. Ale když tento jeho Sókratés jako vedoucí rozmluvy trvá na tom, aby jeho partneři vydali počet z toho, o čem mluví, usvědčí je, že jejich vědění bylo pouze zdánlivé, a je dokonce s to přivést druhého k sobě samému, tak přece vždy zároveň předpokládá, že *logos* je všem společný a ne jeho. Hloubka dialogického principu, jak už jsem naznačil, dosáhla filosofického uvědomění teprve na sklonku metafyziky, v období německé romantiky, a v našem století byla opět uplatněna vůči zaujatosti subjektem, již propadl idealismus. Zde jsem navázal a ptám se, jak se spolu smíří společenství v rozhovoru budovaného smyslu a neproniknutelnost jinakosti druhého a jakou roli zde hraje řeč: pojítka nebo zábrana? Je pojítka, jímž jeden s druhým komunikuje a nad uplývající proudem jinakosti buduje totožnost, nebo zábranou, která omezuje naše sebeodevzdání a brání nám vždy znovu v možnosti cele se vyslovit a sdělit?

V rámci zmíněného obecného tázání představuje nyní pojem „textu“ výzvu zvláštního druhu. Je to opět něco, co nás s našimi francouzskými kolegy spojuje nebo snad i od nich odděluje. Byl to v každém případě můj motiv, znovu se utkat s tématem „text a interpretace“. Jak se vztahuje text k řeči? Co se dostane z řeči do textu? Co to znamená,

že se mluvící dorozumí, a co to znamená, že nám může být vespolek dáno něco takového jako texty, nebo dokonce, že nám ve vzájemném dorozumění vyvstane něco, co je pro nás jakožto texti jedním a tímž? Jak mohl pojem textu dojít tak universálního rozšíření? Každému, kdo si postaví před oči filosofické tendence našeho století, je zřejmé, že se za tímto tématem skrývá víc než reflexe nad metodikou filologických věd. Text je více než název pro pole předmětů literárního bádání. Interpretace je více než technika vědeckého výkladu textů. Ve dvacátém století se hodnotové umístění obou pojmů v celku naší rovnice poznání a světa od základu změnilo.

Tento posun dozajista souvisí s rolí, jakou fenomén řeči mezitím získal v našem myšlení. Ale to je pouze tautologická výpověď. Skutečnost, že řeč získala ve filosofické myšlence ústřední postavení, souvisí spíše s obratem, který filosofie učinila v posledních desetiletích. To, že ideál vědeckého poznání, kterým se řídí moderní věda, vyšel z modelu matematického rozvrhu přírody, jak jej ve své mechanice poprvé vypracoval Galilei, mělo totiž za následek, že východiskem tázání a úsilí o vědění už nadále nebyl výklad světa nesený řečí, tj. v řeči přirozeného světa sedimentovaná zkušenost se světem. Bytností vědy se nyní stává to, co lze vysvětlit a zkonstruovat z racionálních zákonů. Přirozená řeč tím ztratila svůj samozřejmý primát, přestože si podržuje své vlastní způsoby vidění a mluvení. Bylo jen důsledným dotažením implikací této moderní matematické přírodovědy, že byl ideál řeči v moderní logice a teorii vědy nahrazen ideálem jednoznačného popisu. A v souvislosti s mezními zkušenostmi spojenými s universalitou vědeckého přístupu ke světu, se tedy mezitím přirozená řeč jako určité „universale“ znovu usídlila v centru filosofie.

Neznamená to samozřejmě pouhý návrat ke zkušenostem přirozeného světa a k jeho řečovým sedimentům, které známe jako vodítka řecké metafyziky a jehož logická analýza vedla k aristoteléské logice a k tomu, co se nazývá *gramatica speculativa*. Nejde teď o logické výkony, nýbrž o to, že začíná být uvědomována řeč jakožto řeč a její schematizace přístupu ke světu a spolu s tím se posunují původní perspektivy. V rámci německé tradice to znamená obnovení romantických idejí – Schlegelových, Humboldtových atd. Ani u novokantovců, ani u fenomenologů první hodiny nebyla problému řeči věnována vůbec žádná pozornost. Teprve v druhé generaci se stal mezisvět řeči tématem: u Cassirera a plně u Martina Heideggera, kterého následoval především Hans Lipps. V anglosaském prostoru se objevilo něco podobného ve Wittgensteinově rozvíjení východiska převzatého od

Russela. Nejde nám teď ovšem ani tak o filosofii řeči, která stavěla na půdě srovnávacích jazykověd, nebo o ideál konstrukce řeči, která se řadí pod obecnou teorii znaků, jako spíše o záhadnou spojitost mezi myšlením a mluvením.

Na jedné straně tak máme teorii znaků a lingvistiku, které vedly k novým poznatkům o způsobech fungování a výstavbě jazykových systémů a systémů znaků, a na druhé straně teorii poznání, která si uvědomuje, že řeč je to, co zprostředkovává vůbec všechen přístup ke světu. Obojí dohromady způsobuje, že jsou východiska filosofického ospravedlnění vědeckého přístupu ke světu vidět v novém světle. Předpokladem vědeckého přístupu totiž bylo, že se subjekt v metodické sebejistotě s pomocí prostředků racionální matematické konstrukce zmocnil zkušenostní skutečnosti a vyjádřil ji v soudech. Tím splnil svůj úkol poznání ve vlastním smyslu a jeho splnění vrcholil v symbolické řeči matematiky, v níž se všeobecně platným způsobem formuluje přírodní věda. Mezisvět řeči je co do ideje uzávorkován. Pokud se dnes jako takový bere na vědomí, ukazuje se jako primární zprostředkování všech přístupů ke světu. Tím se zjevně ujasňuje nepřekročitelnost řečového schématu světa. Mýtus sebevědomí, jež bylo ve své apodiktické sebejistotě povýšeno na původ a ospravedlnění veškeré platnosti, a ideál nejzazšího zdůvodnění, o něž se přel apriorismus s empirismem, ztrácí svou důvěryhodnost tváří v tvář prioritě systému řeči a nemožnosti jej nějakým způsobem obejít, neboť právě v něm se artikuluje veškeré vědomí a vědění. U Nietzscheho jsme se naučili pochybnosti o založení pravdy v sebejistotě sebevědomí. U Freuda jsme se seznámili s podivuhodnými vědeckými objevy, které vzaly tuto pochybnost vážně, a na Heideggerově zásadní kritice pojmu vědomí jsme nahlédli pojmové předpojatosti, jež pocházejí z řecké filosofie logu a jejichž moderní obrat vynesl do centra pojem subjektu. To vše propůjčuje „řečovosti“ naší zkušenosti se světem primát. Mezisvět řeči se jako vlastní dimenze toho, co je dáno, osvědčuje jak před iluzemi sebevědomí, tak před naivitou pozitivistického pojmu faktu.

Odtud rozumíme konjunkturu pojmu interpretace. Je to slovo, které původně znamenalo vztah zprostředkování, funkci zprostředkovatele mezi mluvčími různých jazyků, tj. překladatele, a bylo pak odtud přeneseno na zpřístupňování obtížně srozumitelných textů vůbec. V okamžiku, kdy se mezisvět řeči představil filosofickému vědomí ve svém predeterminujícím významu, musela interpretace i ve filosofii zaujmout svého druhu klíčové postavení. Toto slovo zahájilo svou kari-

éru u Nietzscheho a stalo se jakoby hozenou rukavicí veškerému pozitivismu. Existuje ona danost, z níž s naprostou jistotou vychází poznání ve svém pátrání po obecném, po zákonu, po pravidle, a nachází v tom své naplnění? Není toto dané samo výsledkem interpretace? Je to interpretace, co mezi člověkem a světem vykonává ono nikdy nezavršitelné zprostředkovávání a co je v tomto smyslu jedinou skutečnou bezprostředností a daností to, že chápeme něco jako něco. Víra v protokolární věty jako základ veškerého poznání se neudržela dlouho ani ve Vídeňském kruhu.⁵ Založení poznání se ani v oblasti přírodních věd nemůže vyhnout hermeneutickému důsledku, že takzvané danosti nejsou oddělitelné od interpretace.⁶

Teprve v jejím světle se něco stává faktem a pozorování se osvědčuje jako o něčem vypovídající. Ještě radikálněji demaskovala Heideggerova kritika dogmatičnost pojmu vědomí ve fenomenologii a – podobně jako Scheler – pojmu „čistého vnímání“. Tak bylo i v takzvaném vnímání samém objeveno hermeneutické rozumění, jež vždy chápe „něco jako něco“. To ale v posledním důsledku znamená, že interpretace není nějaká dodatečná procedura poznání, nýbrž původní struktura „bytí ve světě“.

Ale znamená to, že interpretace je *vkládání* smyslu, a nikoli jeho *nalézání*? To je zjevně ona Nietzschem položená otázka, která rozhoduje o postavení a dosahu hermeneutiky, jakož i o námitkách jejích odpůrců. V každém případě je třeba trvat na tom, že teprve když se vyjde od pojmu interpretace, konstituuje se pojem textu jako ústřední pojem ve struktuře řečovosti; pojem textu je totiž charakterizován tím, že se jako něco ve vlastním smyslu daného, čemu se má porozumět, představuje jediné v souvislosti interpretace a z ní. To platí dokonce i v dialogickém dorozumívání, když si člověk nechá sporné výpovědi opakovat, a sleduje tak intenci mluvčího v závazné formulaci, což je postup kulminující v protokolární fixaci. V podobném smyslu se interpret nějakého textu ptá, co tam vlastně stojí. Na to lze ještě vždy odpovědět předpojatě a s předsudky, protože každý, kdo se takto ptá, činí si nárok na přímé potvrzení svých vlastních předpokladů. Ale v takovém odvolávání se na to, co tam vlastně stojí, je text přece jen pevným vztažným bodem vůči problematičnosti, libovůli nebo

⁵ Moritz Schlick, *Über das Fundament der Erkenntnis*, in: *Gesammelte Aufsätze 1926–1936*, Wien 1938, str. 290–295 a 300–309.

⁶ Zde je třeba odkázat na novější vědecké teorie, jimiž se zabývá J. C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics – A Reading of Truth and Method*, Yale 1985.

přínejmenším rozmanitosti interpretačních možností, které se k danému textu vztahují.

To potvrzují i dějiny tohoto slova. Pojem „text“ pronikl do moderních jazyků v podstatě ve dvou souvislostech. Na jedné straně jako text Písma, jehož výklad se provádí v kázání a v církevní nauce, takže text představuje podklad pro veškerou exegesi, veškerá exegese ale předpokládá pravdy víry. S druhým přirozeným užitím slova „text“ se setkáváme ve spojení s hudbou. Tam je to text pro zpěv, pro hudební výklad slov, a v tom smyslu to ani zde není něco samostatně daného, od pěveckého provedení se oddělujícího. Oba tyto přirozené způsoby užití slova text – opravdu oba – odkazují na jazykový úzus pozdně antických římských právníků, kteří po justiniánské kodifikaci rozlišují text zákona oproti spornosti jeho výkladu a aplikace. Odtud se slovo rozšířilo všude tam, kde něco při svém vřazování do zkušenosti klade odpor a kde přihlédnutí k domněle danému má rozumění pomoci při orientaci.

Metaforická řeč o „knize přírody“ je založena na tomtéž.⁷ Je to kniha, kterou napsal svým prstem Bůh a již je badatel povolán rozluštit, popřípadě učinit svým výkladem čitelnou a srozumitelnou. Tak nalézáme živou hermeneutickou vazbu na pojem textu všude tam, kde s nějakým primárně předpokládaným smyslem narazíme na danost, která se nechce do očekávaného smyslu bez odporu vřadit. Jak těsně jsou spolu text a interpretace propleteny, je zcela patrné na tom, že ani tradovaný text není vždy pro interpretaci daností. Často je to právě interpretace, co vede ke kritickému zrekonstruování textu. Kdo si ujasní tento vnitřní vztah interpretace a textu, metodicky získává.

Metodický zisk, který plyne z tohoto pozorování řeči, spočívá v tom, že jsme zde nuceni pochopit „text“ jako hermeneutický pojem. To znamená, že jej nevidíme z hlediska gramatiky a lingvistiky, tj. nikoli jako konečný produkt, na němž se analýzou zjišťuje jak byl vytvořen, s úmyslem odhalit mechanismus, díky němuž funguje řeč jako taková, bez ohledu na obsahy, které zprostředkuje. Z hermeneutického stanoviska – což je stanovisko každého čtenáře – je text pouhý meziprodukt, jedna fáze v dějství dorozumění, jež jako takové zajisté rovněž zahrnuje jistou abstrakci, totiž izolování a fixování právě této fáze. Tato abstrakce ale směřuje právě opačným směrem než ta, na níž

⁷ Srv. k tomu E. Rothacker, *Das „Buch der Natur“*. *Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte*. Aus dem Nachlaß hg. von W. Perpeet, Bonn 1979.

je zvyklý lingvista. Lingvista nechce vstupovat do dorozumívání o věci, která se v textu dostává ke slovu, nýbrž chce vnést světlo do fungování řeči jako takové, ať už text říká cokoli. Netematizuje to, co je sdělováno, nýbrž to, jak je vůbec možné něco sdělovat, jak sdělování prostřednictvím tvorby a kladení znaků probíhá.

Pro hermeneutické zkoumání je naopak porozumění řečenému to jediné, oč jde. Z tohoto hlediska je fungování řeči pouhou předchůdnou podmínkou. Aby tedy bylo porozumění řečenému nebo tomu, co bylo řečeno v textu, vůbec možné, předpokládá se především, že vyjádření je akusticky srozumitelné nebo že písemnou fixací lze rozluštit. Text musí být čitelný.

A tu nám jazykový úzus opět dává důležitý pokyn. O „čitelnosti“ textu mluvíme i v náročnějším smyslu, když chceme vyjádřit nejnižší kvalifikaci při hodnocení stylu nebo při posuzování překladu. Jde přirozeně o přenesené vyjádření. Ale jak už to s přenesenými výrazy často bývá, činí věc naprosto jasnou. Opakem čitelnosti je nečitelnost, což v každém případě znamená, že text jako písemné vyjádření neplní svůj úkol, kterým je být bez potíží srozumitelný. Tím se potvrzuje, že se vždy už předem zaměřujeme na rozumění tomu, co text říká. Až na tomto základě bereme text na vědomí a kvalifikujeme jej vůbec jako čitelný.

Z filologické práce to dobře známe jako úkol připravit čitelný text. Je ale jasné, že se tato úloha vždy klade jen tak, že se přitom vychází z určitého porozumění textu. Jen tam, kde je text již rozluštěn a nelze jej bez námahy učinit srozumitelným, nýbrž to činí potíže, se ptáme, co tam vlastně stojí a zda byl tradiční, popřípadě zvolený způsob čtení správný. Filologovo zacházení s textem, v němž jde o to, učinit jej čitelným, tedy dokonale odpovídá onomu nikoli jen akustickému pojmání, k němuž dochází u přímého auditivního předávání. Tam říkáme, že jsme slyšeli, když jsme byli s to rozumět. Analogicky je nejistota při akustickém pojmání ústního poselství stejná jako nejistota při čtení. V obou případech je ve hře zpětná vazba. Předchůdné porozumění, očekávání smyslu a spolu s tím mnoho dalších okolností, které nejsou v textu jako takovém, hraje roli při jeho pojmání. To je zcela jasné u překládání z cizích jazyků. Tam je znalost cizího jazyka pouhou podmínkou. Když se v takovém případě vůbec mluví o „textu“, je to proto, že mu má být nejen rozuměno, nýbrž že má být převeden do jiného jazyka. Tím se stává „textem“, neboť řečenému se nerozumí jednoduše, nýbrž se stává „předmětem“ – stojí před rozmanitostí možností jak znovu podat v „cílovém jazyce“ to, co je řeče-

ným míněno, a v tom smyslu je tu opět hermeneutický vztah. Každý překlad, i takzvaný doslovný převod, je svého druhu interpretace.

A tak můžeme shrnout: to, co tematizuje lingvista, když od dorozumění o věci odhlíží, představuje pro samo dorozumění pouhý mezní případ možného zřetele. To, čím je akt dorozumění nesen, je v protikladu k lingvistice právě zapomenutost na jazyk, do níž se řeč nebo text doslova zahalují. Jen když je tato zapomenutost porušena, tj. tam, kde se rozumění nechce dařit, se ptáme na slovní znění textu a rekonstrukce textu se může stát samostatnou úlohou. V jazykovém úzu sice rozlišujeme mezi slovním zněním a textem, ale není náhodou, že se tato označení mohou navzájem také vždy zastoupit (i v řečtině splývá spolu v pojmu *grammatiké* mluvení a psaní). Rozšíření pojmu textu je naopak hermeneuticky dobře zdůvodněno. Ať už ústně nebo písemně, v každém případě zůstává porozumění textu závislé na komunikativních podmínkách, které jako takové překračují pouhý fixovaný obsah smyslu toho, co bylo řečeno. Lze přímo říci: aby se člověk vůbec obrátil k slovnímu znění, případně k textu jako takovému, vždy musí být motivován zvláštností situace dorozumívání.

Na dnešním úzu slova „text“ to lze sledovat zrovna tak dobře, jako to šlo ukázat na jeho dějinách. Bezpochyby existuje svého druhu nehmátný stupeň textu, který jistě sotva nazveme „textem“, třeba vlastní poznámky, které si člověk dělá pro posílení paměti. Zde vyvstane problém textu jen tehdy, když se upamatování nedaří, když poznámka vypadá cize a nesrozumitelně a nutí nás, abychom sestoupili k znakům samým, a tudíž k textu. Obecně ale není poznámka žádný text, neboť se jakožto pouhá paměťová stopa vyčerpává znovuvyvstáním toho, co bylo záznamem míněno.

Ale existuje i jiný extrém dorozumívání, který nás obecně nemotivuje k tomu, abychom mluvili o „textu“. Je to třeba vědecké sdělení, které pro dorozumění od počátku předpokládá určité podmínky. Ty jsou dány druhem jeho adresáta. Je jím odborník. Stejně jako pro poznámky platilo, že jsou jen pro mne, i vědecké sdělení, přestože je uveřejněno, není pro všechny. Chce být srozumitelné jen pro toho, kdo je dobře obeznámen se stavem bádání a jeho řečí. Je-li tato podmínka splněna, neobrací se partner obecně k textu jakožto textu. To bude dělat jen tehdy, když mu bude vyjadřované mínění připadat příliš nevěrohodné a on se bude muset ptát: Nejde o nějaké nedorozumění? – Jinak samozřejmě vypadá situace pro historika vědy, pro něhož jsou tatáž vědecká svědectví opravdové texty. Potřebují interpretaci, protože interpret zde není čtenář, pro něhož byl text určen,

Tento obecný stav věci lze obzvlášť dobře ilustrovat na právní kodifikaci a příslušné právnícké hermeneutice. Nikoli nadarmo má právnícká hermeneutika jakousi modelovou funkci. Zde je převod do psané formy a neustálé odvolávání na text obzvlášť nasnadě. Co je ustanoveno jako právo, slouží od počátku k předcházení sporům nebo k jejich narovnávání. Proto je tu odvolávání na text vždy něčím motivováno, a to jak v případě stran, které právo hledají, tak v případě těch, kteří právo nalézají a vyhlašují, totiž soudců. Formulování zákonů, právně platných smluv či právně platných rozhodnutí je právě proto obzvlášť náročné, a to hlavně pokud jde o jejich písemnou fixaci. Rozhodnutí nebo dohoda zde musí být formulovány tak, aby jejich právní smysl jednoznačně vyplýval z textu a nepřipouštěl možnost zneužití či překroucení. Od „dokumentace“ se vyžaduje právě to, aby se autentická interpretace podařila i tehdy, když sami autoři, zákonodárci nebo smluvní partneři, nejsou přítomni. V tom je obsaženo, že písemné formulování musí mít zároveň od počátku na mysli, že pro „čtenáře“, jenž má textu používat, vzniká prostor pro výklad. Jde tu stále o to – a je lhostejné, zda při „zvěstování“ nebo „kodifikaci“ –, jak se vyhnout sporu, jak vyloučit nedorozumění a zneužití, jak umožnit jednoznačné rozumnění. Oproti pouhému vyhlášení zákona nebo aktuálnímu uzavření smlouvy chce písemná fixace poskytnout i dodatečné zajištění. V tom je ale obsaženo, že i zde je prostor pro konkretizaci smyslu, kterou musí pro praktické užití vykonávat interpretace.

Že ustanovení zákona, ať už je kodifikován nebo není, je něco jako text, spočívá v jeho nároku na platnost. Zákon, stejně jako stanovy, potřebují pro praktické užití vždy interpretaci, a to zase znamená, že v každém praktickém užití je interpretace již při díle. Proto připadá judikatuře, precedenčním případům nebo dosavadnímu způsobu aplikace vždy jistá zákonotvorná funkce. Proto se na právníckém případě s exemplární zřetelností ukazuje, v jak velké míře je každé pořízení textu předem vztaženo k interpretaci, což znamená ke správnému, smysluplnému použití. Je třeba trvat na tom, že hermeneutický problém je při ústním a písemném postupu v zásadě stejný. Představme si třeba výslech svědků. Ti zpravidla nebývají zasvěceni do souvislostí vyšetřování a do úsilí o nalezení rozsudku. Otázka, která je jim položena, má pro ně tudíž abstraktnost „textu“; a odpověď, kterou mají dát, je téhož druhu. To znamená, že se to s ní má podobně jako s písemným vyjádřením. Dobře to vidíme na nespokojenosti, s níž svědek sám čte svou písemně zaprotokolovanou výpověď. Nemůže sice

odmítnout co bylo řečeno, ale zároveň by to nerad nechal v takové izolaci a nejráději by to ještě sám hned interpretoval. Úloha fixace, tedy vedení protokolu, na to musí brát ohled do té míry, aby byl protokol při reprodukování fakticky řečeného co možná práv intenci mluvčího. Na uvedeném příkladě s výslechem svědka se naopak ukazuje, jak písemný postup (popřípadě písemná komponenta postupu) zpětně ovlivňuje utváření rozhovoru. Svědek, omezený na svou svědeckou výpověď, je takřkajíc již od počátku omezen tím, že výsledky vyšetřování budou stanoveny písemně. Něco podobného platí zjevně v těch případech, kdy si člověk nechá dát písemně nějaký slib nebo rozkaz: i zde je obsažena izolovanost od původní komunikativní situace a je třeba, aby v podobě písemné fixace došel výrazu původní smysl. Ohled na původní situaci sdílení je ve všech těchto případech zjevný.

Lze toho dosáhnout i kladením doplňujících znaků, jaké mezitím písemná fixace pro usnadnění správného porozumění vynalezla. Tak je například otazník poukazem na to, jak se má písemně fixovaná věta vlastně artikulovat. Tento základní záměr je přesvědčivě vidět na výstižném španělském zvyku rámovat tázací větu dvěma otazníky: již na začátku čtení tak člověk ví, jak má danou větu artikulovat. Že takové interpunkční pomůcky, které v mnohých starých kulturách vůbec nebyly, nejsou nepostradatelné, na druhé straně potvrzuje, že porozumění je možné i skrze sám fixovaný text. Pouhé řazení písemných znaků bez interpunkce představuje komunikativní abstrakci jakoby v extrémě.

Je ovšem bezpochyby mnoho forem komunikativního jazykového chování, které této finalitě nelze podříditi. Jsou texty v tom smyslu, že je možno brát je samozřejmě jako takové, když vystupují odděleně od svého adresáta – třeba v literárním vylíčení. V komunikativním dění samém ale kladou textaci odpor. Chtěl bych rozlišit tři jejich formy, abych mohl nechat na jejich pozadí vyvstat text přístupný v eminentním způsobu textace, nebo lépe řečeno: text, jehož vlastní určení se naplňuje v textové podobě. Tyto tři formy jsou *antitexty*, *pseudotexty* a *pretexty*.

Jako *antitexty* označují takové formy mluvení, které se textaci vzpírají proto, že situace rozmluvy je pro jejich provedení rozhodující. Patří k nim všechny druhy vtípů. Že něco nemíníme vážně a očekáváme, že se to bude brát jako žert, má zajisté v komunikaci své místo a je v ní také příslušně signalizováno: tónem, doprovodnými gesty nebo společenskou situací nebo kdoví jak ještě. Je ale zřejmé, že tuto okamžitou žertovnou poznámku nelze opakovat. – Něco podobného

platí o jiné, přímo klasické formě vzájemného dorozumívání, totiž o ironii. Zde je jasným společenským předpokladem vzájemné předchůdné srozumění, jímž je použití ironie umožněno. Kdo říká opak toho, co míní, ale může si přitom být jist, že mu bude druhý rozumět v tom, co míní, se nachází ve fungující situaci dorozumění. Nakolik je takové „překroucení“, které žádným překroucením není, možné i písemnou cestou, závisí na stupni předchůdného komunikativního srozumění a na vládnoucím pochopení pro podobný způsob. Tak například známe používání ironie v někdejší aristokratické společnosti, kde zajisté mohlo nerušeně přecházet i do písemného projevu. Do této souvislosti patří i používání klasických citátů, často ve zkomolené podobě. I zde byla cílem společenská solidarita, v tomto případě suverénní ovládnutí vzdělanostních předpokladů, tedy třídní zájem a jeho stvrzování. Ale tam, kde už není tak jasné, jaké jsou poměry v podmínkách dorozumění, je přenos do fixované písemné podoby problematický. Užítí ironie tak často připravuje mimořádně obtížný hermeneutický úkol, a předpoklad, že se jedná o ironii, lze jen těžko ospravedlnit. Nikoli neprávem bylo řečeno, že chápat nějaký text jako ironický není často nic jiného než projev interpretova zoufalství. Když naopak není v hovoru ironie pochopena, jde o eklatantní poruchu vzájemného srozumění. Kde má být možný žert či ironie, se právě určité *nosné srozumění* předpokládá. Porozumění mezi lidmi lze tudíž těžko obnovit tím, že by někdo přeformuloval svůj ironický způsob vyjádření tak, aby nemohlo dojít k nedorozumění. Přestože je to možné, zůstává tento zjednoznačňelý smysl příliš daleko za komunikativním smyslem ironie.

Druhý typ textů, jež se textovosti vzpírá, jsem nazval *pseudotexty*. Mním tím takové užívání řeči a také písma, jež obsahuje prvky, které ve skutečnosti vůbec nepatří ke sdělování smyslu, nýbrž představují něco jako vycpávku k rétorickému přemostění toku řeči. Podíl rétoriky lze téměř definovat tak, že je tou složkou řeči, která nepředstavuje věcný obsah výroků, tedy smysl převoditelný do textu, nýbrž která má čistě funkcionální a rituální úlohu řečové směny v ústní, případně písemné formě. Co zde mám na mysli, je takříkajíc smysluprázdná součást řeči, něco jako pseudotext. Každý tento fenomén zná, ukazují se třeba na tom, jak je obtížné rozpoznat samozřejmě řečové vycpávky při překladu textu do jiného jazyka a přiměřeně s nimi zacházet. Překladatel se domnívá, že tento vycpávkový materiál má nějaký autentický smysl a poruší jeho překládáním vlastní tok sdělení obsaženého v překládaném textu. To je obtíž, jíž je vystaven každý překlada-

tel. Tím nechci popřít, že by se určitě dal pro tyto vycpávky najít ekvivalent, ale překladatelský úkol se vpravdě týká pouze smysluplné části textu, a právě překladatelství proto spočívá v tom, že podobné vycpávky a prázdna místa rozpozná a vymýtí. Musím zde ale předem prohlásit, že *je to úplně jinak, pokud jde o texty s opravdovými literárními kvalitami, které nazývám texty eminentními a s nimiž se teprve seznámíme*. Právě v tom je mez přeložitelnosti literárních textů, která vystupuje v nejrůznějším odstupňování.

Jako třetí formu textů, jež se textovosti vzpěčují, mám na mysli *pretexty*. Nazývám tak všechna komunikativní vyjádření, jejichž porozumění se nenaplnuje zprostředkováním smyslu, který je v nich intendován, ale v nichž se vyjadřuje něco maskovaného. Pretexty jsou tedy takové texty, které interpretujeme něčím, co samy právě nemíní. To, co míní, je pouhá záminka, za níž se skrývá „smysl“, a úkolem interpretace je pak tuto záminku prohlédnout a zprostředkovat to, co v pretextech opravdu dochází výrazu.

Takové texty existují třeba v oblasti tvorby veřejného mínění, která vykazuje ideologický prvek. Pojem ideologie chce naznačit právě to, že se zde nerozšiřuje skutečné sdělení, nýbrž za ním stojící zájem, jež ono sdělení slouží jako záminka. Kritika ideologie tedy předvádí vyvození řečeného z oněch maskovaných zájmů, například ze zájmů buržoazie v kapitalistickém třídním boji. Stejně by ovšem mohla být jako ideologická kritizována i pozice kritiků ideologie, protože zastávají protiburžoazní, nebo jaké to vlastně jsou, zájmy a maskují je tím, že i jejich vlastní sdělení je pouze záminkou. Za společnou motivaci sestupu k zájmům, které leží v pozadí, lze považovat poruchu srozumění, tedy to, co Habermas nazývá zpitvořením komunikace. Zpitvořená komunikace se tedy ukazuje právě jako narušení možného srozumění a možnosti dorozumět se a motivuje tak sestup k pravdivému smyslu. Je to něco jako dešifrování.

Jiný příklad interpretace, která se dobírá pozadí sdělení, jež má charakter záminky, představuje role, kterou má v moderní hlubinné psychologii sen. Zkušenosti snového života jsou totiž vskutku nekonzistentní. Logika běžné životní zkušenosti je dalekosáhle vyřazena ze hry. To nevylučuje, že by z překvapivé logiky snového života nemohlo vycházet bezprostřední kouzlo smyslu, které je zcela srovnatelné se smysluplností nelogičnosti pohádky. A vypravěčská literatura se vskutku zmocnila jak žánru snu, tak žánru pohádky, například v německé romantice. Je to ale estetická kvalita, kterou tímto způsobem vychutnáváme ve hře snové fantazie a lze ji přirozeně interpretovat li-

terárně. Stejný fenomén snu je naproti tomu předmětem interpretace zcela jiného druhu, když se za fragmenty snové vzpomínky snažíme odhalit nějaký pravdivý smysl, který se snovou fantazií jenom maskuje a lze jej dešifrovat. Tím je dán obrovský význam snových vzpomínek v psychoanalytické terapii. Pomocí výkladu snů se analýze daří uvést do chodu asociativní rozhovor, zrušit tak zábrany a nakonec pacienta zbavit jeho neurózy. Tento proces takzvané analýzy prochází, jak známo, složitými stadii rekonstrukce původního textu snu a jeho výkladu. Je to ale zcela jiný smysl než ten, který se „domníval“ snít spáček nebo spíše který vyčetli vykladači snu, než svým výkladem vyřadili ze hry to, co činilo snovou zkušenost tak znepokojivou. Co nazýváme neurózou, je naopak totální narušení procesu dorozumění spočívajícího na srozuměnosti, a toto narušení motivuje sestup za „míněné“ a interpretaci záminky.

Psychopatologie každodenního života, známá i mimo specificky neurotické poruchy, má stejnou strukturu. Chybné výkony se tu převedením na nevědomá hnutí náhle stávají srozumitelnými. Opět se zde opakuje, že sestup k nevědomí je motivován inkonzistencí, to znamená nepochopitelností chybného výkonu. Objasněním se stává pochopitelný a ztrácí iritující charakter, který sám o sobě má.

Spojitosť mezi textem a interpretací, což je téma této studie, se zde tedy ukazuje ve zvláštní podobě, kterou Ricoeur nazývá hermeneutickou podezření, *hermeneutic of suspicion*. Je chyba, když se tyto případy zpitvořené srozumitelnosti privilegují jako normální případy rozumění textu.⁹

Až dosud mělo celé naše pojednání ukázat, že se spojitost mezi textem a interpretací zásadně mění, pokud jde o takzvané „texty literární“. Ve všech dosavadních případech, kde se ukázala motivace k interpretaci a v komunikativním procesu se něco konstituovalo jako text, byla interpretace, stejně jako takzvaný text sám, začleněna do procesu dorozumění. To odpovídalo doslovnému smyslu výrazu *interpres*, který znamená toho, kdo skáče do řeči a „mluví mezi“, a má tudíž zprvu prafunkci tlumočnicka, jenž stojí mezi mluvčími různých řečí, a tím, že mluví mezi nimi, přivádí je, oddělené, k sobě. Podobně jako se v uvedeném případě překonává přehrada cizí řeči, je toho zapotřebí i tehdy, když v téže řeči dojde k poruše dorozumění, přičemž

se identita výpovědi ukáže při sestupu k oné poruše, což znamená, když se výpověď zpracuje jako potenciální text.

To zarážející, co činí text nesrozumitelným, má odstranit interpret. Interpret se mísí do řeči, když text (řeč) není s to plnit své poslání, totiž být slyšen a chápán. Interpret nemá žádnou jinou funkci než tu, aby v dosaženém dorozumění zcela zmizel. Řeč interpreta tudíž není text, nýbrž textu *slouží*. To však neznamená, že by se interpretův přínos, pokud jde o to, jak text slyší, zcela vytratil. Jenom není tematický, není předmětný jako text, nýbrž se do něj vtělil. Tím je vztah textu a interpretace charakterizován v největší obecnosti. Zde totiž vyvstává hermeneutický strukturní moment, který si zaslouží zvláštní pozornosti. Interpretovo skákání do řeči má samo dialogickou strukturu. Tlumočnick, který zprostředkovává mezi dvěma stranami, nebude moci jinak, než zakoušet svou distanci vůči oběma pozicím jako svého druhu převahu nad oboustrannou předpojatostí. Jeho pomoc při dorozumívání se tudíž neomezuje na čistě lingvistickou rovinu, nýbrž vždy přechází i do zprostředkování věcného, které se pokouší přivést právo a meze obou stran k vzájemnému narovnání. Ten, kdo se takto oběma stranám mísí do řeči, se stává „vyjednávačem“. A zdá se mi, že analogický vztah je i mezi textem a čtenářem. Když interpret překoná to, co je v textu zarážející, a pomůže tím čtenáři k porozumění textu, neznamená jeho vlastní stažení do pozadí zmizení v negativním smyslu, nýbrž vtělení do komunikace, takže se zruší napětí mezi horizontem textu a horizontem čtenáře – což jsem nazval *splynutím horizontů*. Oddělené horizonty, stejně jako rozdílná stanoviska, se navzájem obsáhnou. Porozumění textu tudíž tenduje k získání čtenáře pro to, co říká text, který ale právě tím sám mizí.

Ale je tady *literatura*: texty, které nemizí, nýbrž tu vůči veškerému rozumění stojí s normativním nárokem a předchází každý nový pokus o to, nechat texty promluvit. Čím se vyznačují? Co znamená pro interpretovo mísení se do řeči, že text může být zmíněným způsobem „tu“?¹⁰

Moje teze zní: literární texty jsou tu ve vlastním smyslu vždy až tehdy, když se k nim někdo vrací. To ale znamená, že jsou *textem* v původním a vlastním smyslu; slova, která jsou ve vlastním smyslu „tu“ teprve tehdy, když se k nim někdo vrací, naplňují pravý smysl textu takřikajíc ze sebe samých: mluví. Literární texty jsou takové

⁹ Srv. mezitím H.-G. Gadamer, *The Hermeneutics of Suspicion*, in: G. Shapiro a A. Sica (vyd.), *Hermeneutics, Questions and Prospects*, Amherst 1984, str. 54–65.

¹⁰ Srv. k tomu předešlým sebraná pojednání k teorii literatury v 8. sv. mých *Gesammelte Werke*.

texty, které člověk při čtení musí slyšet nahlas, i když třeba jen vnitřním uchem, a které, když jsou recitovány, nejen slyší, nýbrž niterně spoluvyslovuje. Svou pravou existenci získávají, když je člověk umí zpaměti, *par coeur*. Pak žijí v paměti, v paměti rapsóda, chóreuta, lyrického pěvce. Jako do duše zapsány, jsou na cestě k písemné podobě, a vůbec tudíž nepřekvapuje, že v čtenářských kulturách se takové význačné texty nazývají „literatura“.

Literární text není jen fixace pronesené řeči. Vůbec neodkazuje na slovo již pronesené. To má hermeneutické důsledky. Interpretace už tu není pouhý prostředek ke znovuzprostředkování původního projevu. Literární text je textem v obzvláštním stupni právě proto, že neodkazuje na původní mluvní výkon, nýbrž naopak je sám pro všechna opakování a pro všechny mluvní výkony předpisem; žádné mluvení nemůže nikdy zcela splnit předpis, kterým je básnický text. Básnický text má normativní funkci, která neodkazuje ani na původní řeč, ani na intenci mluvčího, nýbrž vzniká v něm samém a ve štěstí zdařilé básně překvapuje a překonává i básníka samého.

Nikoli nadarmo získalo slovo „literatura“ hodnotící smysl, takže patřit k literatuře je určitým vyznamenáním. Text podobného druhu nepředstavuje pouhou fixaci řeči, nýbrž má svou vlastní autenticitu. Je-li řeč jinak charakterizována tím, že se ten, kdo ji poslouchá, jaksi proposlouchává skrze ni a je zcela zaměřen na to, co mu řeč sděluje, zjevuje se zde specifickým způsobem řeč sama.

Tuto sebezprezentaci slova není lehké správně vystihnout. I v literárním textu si slova samozřejmě podržují svůj význam a nesou smysl řeči, která něco míní. Ke kvalitě literárního textu nutně patří, že tento primát věcného obsahu, který je vlastní každé řeči, není zpochybněn, ba je tak vystupňován, že je suspendována vazba výpovědi ke skutečnosti. Na druhé straně se nesmí tlačit do popředí, jak jsou slova řečena. Jinak nemluvíme o slovesném umění, ale o vyumělkovanosti, nikoli o tónu, který jako by předpisoval způsob přednesu, nýbrž o poetizující imitaci, popřípadě nemluvíme o stylu, jehož nezaměnitelnou kvalitu obdivujeme, nýbrž o manýře, kterou pocítujeme rušivě. Přesto literární text vyžaduje, aby byl přítomen ve svém jazykovém zjevu a vykonával nejen svou funkci sdělovací. Musí být nejen čten, ale také slyšen – i když většinou jen vnitřním uchem.

Až v literárním textu tak získává slovo svou plnou *sebeprítomnost*. Činí přítomným nejen to, co bylo řečeno, nýbrž i sebe sama ve zjevující se skutečnosti svého zvuku. Tak jako je dobrý text spolutovořen účinným faktorem stylu, a přesto se styl nedere do popředí jako sa-

mostatný umělecký kousek, tak je také zvuková skutečnost slova a řeči neodlučně spjata se sdělováním smyslu. Ale je-li jinak řeč určena předběhem ke smyslu, takže při poslouchání a při čtení procházíme jejím zjevem veskrze k sdělovanému smyslu, má u literárního textu svůj význam sebezjevování každého jednotlivého slova ve své zvučnosti a zvuková melodie řeči je důležitá právě i pro to, co slova říkají. Mezi směřováním smyslu řeči a sebezprezentací jejího zjevu vzniká zvláštní napětí. Každý z článků řeči, každé jednotlivé slovo, jež se včleňuje do jednoty smyslu věty, představuje samo svého druhu jednotku smyslu, nakořím svým významem evokuje něco míněného. Do té míry, jak se přítom rozehrává ve své vlastní jednotě a nepůsobí jen jako prostředek umožňující vyrozumět smysl řeči, dává vyniknout své vlastní mnohonásobné síle pojmenovávat smysl. Mluví se pak o konotacích, které spoluzaznívají, když se v literárním textu objeví slovo ve svém významu.

Jednotlivé slovo jako nositel svého významu a jako spolunositel smyslu řeči je přítom jen abstraktním momentem řeči. Vše je třeba vidět ve větším celku *syntaxe*. V literárním textu je to samozřejmě syntax, která nemusí být ani bezpodmínečně, ani výhradně syntaxí obvyčejné gramatiky. Tak jako řečník požívá syntaktických svobod, které mu posluchač dopřává proto, že může sledovat všechny jeho modulace a gestikulace, má své vlastní svobody – při všem odstupňování, jež vykazuje – i text básnický. Připisují se zvukové podoby, která textovému celku dopomáhá k vystupňování síly smyslu. Platí jistě už i v oblasti obvyčejné prózy, že řeč není „písmo“ a přednáška není žádné předčítání, to znamená žádný „paper“. Pro literaturu v eminentním smyslu slova to ovšem platí dvojnásob. Literatura překonává abstraktnost psaného nejen v tom, že je text čitelný, to znamená srozumitelný ve svém smyslu, ale literární text má spíše svůj vlastní status. Jeho jazyková přítomnost jakožto textu vyžaduje opakování doslovného znění originálu, ale tak, že nesahá zpět k původní promluvě, nýbrž hledí k promluvě nové, ideální. Pletivo vazeb smyslu se nikdy zcela nevyčerpává v relacích, které jsou mezi hlavními významy slov. Právě ony spoluzaznívající významové relace, které nejsou zapojeny do teleologie smyslu, dávají literární větě její objem. Jistě by nedošly zjevu, kdyby celek řeči takříkajíc nedržel pohromadě, nevybízel k prodlení a nevedl čtenáře či posluchače k tomu, aby se zaposlouchával stále pozorněji. Toto zaposlouchání je však přesto jako každé slyšení posloucháním něčeho, co slyšenou řeč pojímá jako útvar smyslu.

Těžko říci, co je zde příčina a co účinek: je to zmíněný nárůst objemu, co suspenduje sdělovací funkci textu a jeho referenci a činí z něj literární text? Nebo je to naopak tak, že škrtnutí kladení reality, které charakterizuje text jako básnický, a to znamená jako sebezjevování řeči, nechává teprve vyvstat plnost smyslu řeči v celém jejím objemu? Jedno od druhého je zjevně neoddelitelné. Záleží na konkrétním podílu zjevu řeči na celku smyslu, jak se poměří podíly, jež různým způsobem vyplňují prostor od umělecké prózy až k čisté poezii.

Jak složité je skloubení řeči k jednotě a zakomponování jejích stavebních kamenů, to znamená slov, se ujasní na extrému. Například když se slovo ve své polyvalentnosti vzepře jako samostatný nositel smyslu. Podobný jev nazýváme *slovní hříčkou*. A nelze popřít, že: slovní hříčka, používaná často jen jako ozdoba řeči, umožňující blýsknout se duchu řečníka, ale zůstávající přitom zcela podřízena intenci smyslu řeči, může být vystupňována k samostatnosti. To má pak za následek, že intence smyslu řeči jako celku náhle ztratí svou jednoznačnost. Za jednotou zvukového zjevu pak probleskuje skrytá jednotarůdných, ba opačných významů. Hegel v takových případech mluvil o dialektickém instinktu řeči a Hérakleitos rozpoznal ve slovní hříčce jedno z nejpřednějších svědectví svého základního nahlédnutí, že protikladné je v pravdě jedno a totéž. Ale to je filosofický způsob vyjadřování. Jedná se zde o zpřetrhání přirozených významových vazeb řeči, které je pro filosofické myšlení produktivní právě proto, že řeč je tímto způsobem nucena vzdát se svého bezprostředního předmětného významu a dopomoci ke zjevu myšlenkovému zrcadlení. Mnohovýznamnost slovních hříček představuje nejsevřenější zjevovou formu spekulativního myšlení, jež se explikuje v navzájem si odporujících soudech. Dialektika je předvedení spekulativního, jak říká Hegel.

S literárním textem se to však má jinak, a to právě z uvedeného důvodu. Funkce slovní hříčky se totiž s mnohoznačnou vícepolohovostí básnického slova nesnáší. Vedlejší významy, které spoluzaznívají s významem hlavním, sice dávají řeči její literární objem, ale právě tím, že se podřizují jednotě smyslu a jiné významy ponechávají jen v názvu. Slovní hříčky nejsou jen hrou vícepolohovosti či polyvalence slov, z níž se utváří básnická řeč – ve slovních hříčkách se naopak proti sobě navzájem rozehrávají samostatné jednotky smyslu. Slovní hříčka tak rozbíjí jednotu řeči a vyžaduje, aby byla chápána ve vyšší a reflektované vazbě smyslu. Proto býváme dokonce iritováni, když se používání slovních hříček a žertů se slovy přehání, protože

rozkládají jednotu řeči. S velkými obtížemi se bude trhavina slovní hříčky uplatňovat v písni či v lyrické básni, tedy všude tam, kde převažuje melodická figurace řeči. Něco jiného je to přirozeně v případě řeči dramatické, kde scénu ovládá hra jednoho proti druhému. Připomeňme si stichomythii nebo sebezničení hrdiny, jež se ohlašuje v slovní hříčce s jeho vlastním jménem.¹¹ A ještě jinak je to tam, kde básnická řeč netvoří ani tok vyprávění, ani proudění písně, ani dramatické znázornění, ale vědomě se pouští do hry reflexe, k jejímuž zrcadlení právě patří rozbití navyklých očekávání toho, jak bude řeč pokračovat. Ve velmi reflexivní lyrice tak může mít slovní hříčka produktivní roli. Připomeňme si jen hermetickou lyriku Paula Celana. Přesto se i zde musíme ptát, zda cesta takového reflexivního přetížení slovy není nakonec nutně neschůdná. Je přece nápadné, že třeba Mallarmé v próze, například v *Igitur*, slovní hříčky používá, ale tam, kde jde o plný zvuk básnického útvaru, si sotva hraje se slovy. Verše básně *Salut* jsou sice mnohvrstevné a naplňují očekávání smyslu na tak různých úrovních, jako je pijácké pořekadlo a životní bilance, vznášejíce se mezi pěnou šampaňského a vlnou stopy, kterou za sebou zanechává loď života, ale obě dimenze smyslu lze sledovat ve stejné jednotě řeči jako stejné melodické gesto řeči.¹²

¹¹ Srv. M. Warburg, *Zwei Fragen zum Kratylos*, in: *Neue philologische Untersuchungen*, 5, Berlin 1929.

¹² Sonet Mallarmého, vedle něhož stavím nepodařenou německou parafrázi, zní:

<i>Salut</i>	<i>Gruss</i>
Rien, cette écume, vierge vers A ne désigner que la coupe;	Nichts, dieser Schaum, unschludiger Vers Grad nur den Rand des Kelches zu zeichnen;
Telle loin se noie une troupe De sirènes mainte à l'envers. Nous naviguons, ô mes divers	In weiter Ferne taucht eine Schar Von Sirenen, meist abgewandt. Wir fahren dahin, meine so ungleichen
Amis, moi déjà sur la poupe Vous l'avant fastueux qui coupe Le flot de foudres et d'hivers; Une ivresse belle m'engage Sans craindre même son tangage De porter debout ce salut	Freunde – ich schon am Heck Ihr vorn am stolzen Bug, der schneidet Die Flut der Schläge und der Stürme. Eine schöne Berauschtigkeit läßt mich Ohne selbst ihr Schwanken zu scheuen Stehend zu entbieten als Gruß
Solitude, récif, étoile A n'importe ce qui valut Le blanc souci de notre toile.	Einsamkeit, Klippe, Stern Mag sein was immer es sei Wohin der Sorge blankes Segel uns führt.

Podobná úvaha platí i o *metafoře*. Ta je v básni natolik zapojena do hry zvuků, smyslů slov a smyslu řeči, že vůbec není zdůrazněna jako metafora. Zde totiž úplně chybí próza obvyčejné řeči. Ani v básnické próze tudíž nemá metafora téměř žádnou funkci. Jako by se ztrácela ve vyvolávání duchovního zření, jemuž slouží. Vlastní pole působnosti metafor je spíše rétorika. Tam člověk vychutná metaforu jako metaforu. Ani teorie metafor, ani teorie slovní hříčky si v poetice nevyslouží čestné místo.

Tento exkurs nás poučuje o tom, jak mnohvrstevná a diferencovaná je souhra znění a smyslu v řeči i v písmu, pokud jde o literaturu. Vzniká otázka, jak lze vůbec do realizace (Vollzug) básnických textů připustit interpretovo vměšování. Odpověď na tuto otázku může být jediné velmi radikální. Na rozdíl od jiných textů není literární text interpretovým vměšováním přerušován, nýbrž je jeho řeči neustále provázen. Lze to vykázat na struktuře časovosti, která každé řeči přísluší. Ovšem časové kategorie, které ve spojitosti s řečí a slovesným uměním používáme, mají svou specifickou obtížnost. Mluví se zde o prezenci a, jak jsem již učinil výše, dokonce o sebe prezentaci básnického slova. *Bylo by však chybou, chápat takovou prezenci pomocí jazyka metafyziky jako přítomnost výskytového jsoucna, nebo na základě pojmu objektivovatelnosti. Není to přítomnost, co přísluší literárnímu dílu, ta dokonce nepřísluší vůbec žádnému textu. Řeč a písmo existují vždy ve svém poukazování. Řeč a písmo nikoli jsou, ný-*

P. Forget, vydavatel sborníku *Text und Interpretation*, München 1984, cituje k tomu na str. 50 knihu U. Japp, *Hermeneutik*, München 1977, str. 80 nn. Jsou tam rozlišeny tři roviny (s odvoláním na Rastiera); „nasyčená analýza“ je tu dovedena do extrémů, *salut* se už nechápe jako *pozdrav*, nýbrž také jako *záchrana* (récif!) a *bílá starost* jako *papír*, který se nikde v textu nevyskytuje, ani v sebevztahném *vi-erge vers*. To je metoda bez pravdy.

[Český překlad Oty Nechutové jsme našli v knize: Stéphana Mallarmé, *Souhlas noci*, uspořádal J. Tomeš, Praha 1977, str. 39:

Přípitek

Nic, čirý verš, vír těchto pěn
mě k podobnosti svádí;
tak hejno sirén mořem pádí
a potápí se naznak v něm.

Ó přátelé, náš pestrý sněm
má stále plout, já smířen žádí,
vy hrdá příd, již čelí mládí
ledům i hromům nad stěžněm.

To krásné opojení cením,
že neohrožen kymácením,
přípitkem zdravím vestoje

vše, buď to cokoli, v čem číhá
– samotu, hvězdy, příboje –
na naši plachtu šedá tíha.

Pozn. překl.]

brž *míni*, a to platí ještě i tehdy, když ono míněné není nikde jinde než ve zjevujícím se slově. Básnická řeč je pouze ve výkonu mluvení, popřípadě ve čtení samém, a to znamená, že tu není, pokud se jí nerozumí.

Časová struktura mluvení a čtení zdaleka nepředstavuje dostatečně prozkoumanou problémovou oblast. Že na mluvení a čtení nelze použít čisté schéma sukcese, je člověku hned jasné, když vidí, že se tím nepopisuje čtení, nýbrž slabikování. Kdo musí při čtení hláskovat, ten právě neumí číst. Něco podobného jako při čtení potichu platí i při čtení nahlas. Dobře předčítat znamená zprostředkovat druhému souhru významu a zvuku tak, že ji v sobě může pro sebe obnovit. Člověk někomu předčítá, což znamená, že se naň obrací. To k tomu patří. Předčítávání a předčítání je „dialogické“. Dokonce i hlasité čtení, při kterém člověk něco předčítá sobě samému, je dialogické, protože je při něm třeba pokud možno uvádět do souladu fenomén zvuku a pojmání smyslu.

Umění recitace není ničím zásadně jiným. Jenom vyžaduje obzvláštního umění, poněvadž posluchači jsou anonymní množství, a přesto musí být básnický text realizován v každém jednotlivém posluchači. Známe zde něco, co odpovídá slabikování, takzvané přečítávání. To opět není žádné mluvení, ale řada po sobě následujících zlomků smyslu. Mluvíme o tom ve škole, když se děti učí verše nazpaměť a k radosti rodičů je „přečítávají“. Skutečný znalec nebo mistr recitace naproti tomu zpřítomní řečový útvar v celku, podobně jako herec, jenž musí slova své role jakoby v daném okamžiku nalézt a nově přivést na svět. Nesmí to být posloupnost částí řeči, nýbrž celek smyslu a zvuku, který „stojí“ sám v sobě. Ideální mluvčí nebude tedy zpřítomňovat sebe, nýbrž jen text, jenž musí plně dosáhnout i slepého, který nemůže vidět jeho gestikulaci. Goethe jednou řekl: „Neexistuje vyšší požitek, a také čistší, než nechat si se zavřenýma očima přirozeně správným hlasem nikoli deklamovat, ale recitovat shakespearovský kus.“¹³ Můžeme se ptát, zda je u všech druhů básnických textů recitace vůbec možná. Co když jde o meditativní básnění? Také v dějinách lyriky jako básnického druhu se tento problém obráží. Chórová lyrika a vůbec vše písňové, co vybízí, abychom se přidali ke zpěvu, je něčím, co se od elegického tónu zcela liší. Realizace meditativního básnění se zdá být možná výhradně v osamění.

¹³ *Shakespeare und kein Ende*, in: J. W. Goethe, *Sämtliche Werke*, sv. 14, Artemis-Gedenkausgabe, str. 757.

Sukcesivní schéma je zde v každém případě zcela nemístné. Připomeňme si, čemu při výuce latinské prosodiky říkáme konstruování: student latiny má hledat „sloveso“, pak podmět, a odtud potom uspořádat celou masu slov až k momentu, kdy se mu elementy, které se zpočátku zdály co do smyslu zcela disparátní, náhle spojí dohromady. Aristotelés někde popisuje, jak najednou v okamžiku zmrzne tekutina, když se s ní zatřese. Podobná je okamžitost, s níž se dostaví porozumění, když neuspořádané fragmenty slov zkrystalizují do jednotného smyslu celku. Slyšení stejně jako čtení mají zjevně obdobnou časovou strukturu rozumnění, jejíž kruhový charakter patří k nejstarším poznatkům rétoriky a hermeneutiky.

Platí to pro každé slyšení i čtení. V případě literárních textů je situace ještě daleko komplikovanější. Vždyť tu přece nejde jen o přijetí textem zprostředkované informace. Člověk přece nespěchá nedočkavě a jakoby přímočaře na konec smyslu, jehož uchopením je uchopeno celé sdělení. Jisté i zde existuje něco jako náhle, v okamžiku se dostavivší porozumění, v němž zasvitne jednota celého útvaru. U básnického textu je tomu podobně jako u uměleckého obrazu. Poznáváme – jakkoli snad vágně a fragmentárně – vazby smyslu. V obou případech ale je suspendována vazba zobrazeného ke skutečnosti. Jediné, co je prezentní, je text se svými vazbami smyslu. Když přednášíme nebo čteme literární texty, jsme tudíž vrháni zpět k relacím smyslu a zvuku, v nichž se artikuluje soustava celku, a to nikoli jednou, nýbrž pokaždé znovu. Listujeme jakoby nazpět, začínáme znovu, čteme nově, odkrýváme nové vazby smyslu a co je na konci, není jistota vědomí, s níž jinak text opouštíme, totiž že nyní jsme věc pochopili. Právě naopak. Čím více vazeb smyslu a zvuku nám vstoupí do vědomí, tím hlouběji a hlouběji pronikáme. Nenecháváme text za sebou, nýbrž vstupujeme do něj. Jsme pak v něm tak, jako je každý, kdo mluví, ve slovech, která říká a která neudrží v odstupu jako někdo, kdo pracuje s nástroji, používá je a po použití odkládá. Mluvit o používání slov je tedy zvláštním způsobem pochybené. Nevystihuje to skutečné mluvení, nýbrž pojednává o mluvení jako o užívání slovníku cizího jazyka. Když jde o skutečné mluvení, je tedy třeba zásadně omezit řeč o pravidlech a předpisech. Dvojnásob to však platí o literárním textu. Ten totiž není správný proto, že říká to, co by řekl každý, nýbrž má novou, jedinečnou správnost, jež z něho dělá umělecké dílo. Každé slovo „sedí“, takže se zdá nenahraditelným, a do jisté míry skutečně nenahraditelné je.

Byl to Dilthey, kdo zde v návaznosti na romantický idealismus první naznačil hlavní směry nového bádání. V obraně proti monopolismu kauzálního myšlení mluvil místo o souvislosti příčiny a účinku o *souvislosti účinků*, tedy o souvislosti, která je mezi účinky samými (bez ohledu na to, že všechny mají své příčiny). Zavedl pro ni pojem „struktury“, který později došel cti, a ukázal, jak má porozumění strukturám nutně kruhovou formu. Vychází z poslouchání hudby, jehož skvostným příkladem je pro svou extrémní nepojmovost absolutní hudba, neboť vylučuje veškeré teorie odrazu, mluvil o soustředění v určitém centru a učinil svým tématem temporální strukturu rozumnění. V estetice se mluví v podobném smyslu, a to jak u literárního textu, tak u obrazu, o „útvary“ (Gebilde). V neurčitém významu tohoto slova je obsaženo, že rozumnění útvaru není zaměřeno na jeho předem naplánované dohotovení, ale že se jaksí zevnitř vypracovává k určitému vlastnímu tvaru a je zapojeno do procesu dalšího dotváření. Je jasné, že něčemu takovému rozumět je zvláštní úloha. Touto úlohou je: to, co je útvar, vybudovat v sobě, něco, co není „zkonstruováno“, zkonstruovat – a v tom je zahrnuto, že všechny pokusy o konstrukci vždy znovu ztroskotávají. Zatímco rozumějící čtení uskutečňuje v ostatních případech jednotu rozumnění a čtení a jazykový zjev nechává za sebou, u literárního textu se řeči stále zúčastňuje něco, co zpřítomňuje proměnlivé vazby mezi smyslem a zvukem. Je to časová struktura oné hybnosti, kterou nazýváme prodlévání, co takovou přítomnost vyplňuje a do níž má vstupovat veškerá řeč interpretova. Pokud čtenář či posluchač není ochoten napsout veškerou svou pozornost, zůstává každý básnický text němý.

Na závěr uvedme pro ilustraci jeden pověstný příklad. Je to závěr Mörikeho básně *Lampa*.¹⁴ Verš zní:

¹⁴ Mörikeho báseň zní:

Auf eine Lampe

Noch unverrückt, o schöne Lampe, schmückest du,
An leichten Ketten zierlich aufgehängt hier,
Die Decke des nun fast vergeßnen Lustgemachs.
Auf deiner weißen Marmorschale, deren Rand
Der Efeukranz von goldengrünem Erz umflieht,
Schlingt fröhlich eine Kinderschar den Ringelreihn.
Wie reizend alles! lachend, und ein sanfter Geist
Des Ernstes doch ergossen um die ganze Form –
Ein Kunstgebild der echten Art. Wer achtet sein?
Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst.

Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst.

Tento verš byl předmětem diskuse mezi Emilem Staigerem a Martinem Heideggerem. Zde nás zajímá jen jako exemplární případ. V tomto verši se setkáváme se slovním spojením ze zdánlivě nejtriviálnější každodennosti: „es scheint“. Lze mu rozumět jako: „zdá se“, „anscheinend“, „dokei“, „videtur“, „il semble“, „it seems“, „pare“ atd. Prozaické rozumnění tomuto obratu dává ve verši smysl a našlo tudíž svého zastánce. Všimněme si: toto porozumění nespĺňuje zákon verše. Lze ukázat, proč zde „es scheint“ znamená „září“, „skví se“, „splendor“. Především máme k dispozici použitelný hermeneutický princip. Při potížích rozhoduje širší souvislost. Každá dvojí možnost ale představuje při rozumnění potíž. Rozhodující evidencí je to, že jako krásná je zde opěvána lampa. To je výpověď básně jako celku a té máme veskrze porozumět. Lampa, která nezáří, protože je staromódní a zašle visí v „pokoji rozkoší“ („kdo si jí všímá?“), zde získává svůj vlastní lesk, protože je uměleckým dílem. Není pochyb o tom, že „scheinen“ se zde říká o lampě, která září, i když ji nikdo nepoužívá.

Leo Spitzer ve svém vysoce učeném příspěvku k této diskusi blíže popsal literární třídu takovýchto básní, které se týkají nějaké věci a přesvědčivě určil jejich literárněhistorické místo. Heidegger zase správně uplatnil pojmovou spojitost „krásného“ a „skvění“, jež zazní-

Diskuse mezi Emilem Staigerem a Martinem Heideggerem, na kterou v dalším narážím, je dokumentována in: E. Staiger, *Die Kunst der Interpretation*, München 1971, str. 28–42.

[Srv. též E. Staiger, *Umění interpretace*, in: *Kritický sborník*, 2 (XVI), 1996, str. 1–13, a *K jednomu verši z Mörikeho*. Svou korespondenci s M. Heideggerem komentuje E. Staiger, in: *Kritický sborník*, 3 (XVI), 1997, str. 55–61, překlad básně tamt., str. 61:

Lampa

Tak přece zde, ó krásná lampo, visíš dál
na lehkých řetězcích a okrašluješ strop
pokoje rozkoší již téměř zasutých.
A na tvé mramorové misce, jejíž kraj
zelenozlatým bronzem břečťan ovíjí,
vesele děti rej se v kole proplétá.
Jak vzrušující vše, jak úsměvné, a přec
jak jemné vážnosti duch pojí celý tvar –
toť ryzí dílo umění. Kdo o ně dbá?
Ale co krásné jest, blaze se v sobě skví.

Přeložil Ivan Chvatík.

Pozn. překl.]

vá v Hegelově známém obratu o smyslovém skvění ideje. Ale jsou i imanentní důvody. Právě ze společného působení zvuku a významu slov plyne další rozhodující instance. Tak jako tvoří hláska „s“ v tomto verši pevnou síť („was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst“) nebo jako metrická modulace verše konstituuje melodickou jednotu fráze (metrický akcent leží na slovech *schön, selig, scheint, in, selbst*), není zde také žádné místo pro reflexivní irrupci, již by představovalo prosaické „zdá se“. Znamenalo by spíše vpád kolo-kviální prózy do řeči básně, pomýlení básnického rozumnění, jež stále hrozí každému z nás. Neboť obecně mluvíme prózou, jak zjišťuje ke svému údivu Molièrův pan Jourdain. Právě snaha vyhnout se vpádu prózy přivedla dnešní básnictví k extrémně hermetickým stylistickým formám. Zde, v Mörikově básni, není k podobnému pomýlení moc daleko. Občas se řeč této básně blíží próze („kdo si jí všímá?“). Ovšem místo verše v celku básně, totiž fakt, že je to verš, který básně uzavírá, mu dává obzvláštní gnómičnou závažnost. A vskutku, básně ilustruje svou vlastní výpověď, proč zlato tohoto verše není žádným odkazem ve smyslu bankovky či informace, nýbrž má samo svou vlastní hodnotu. Skvění tu není pouze pochopeno, nýbrž ozařuje celek zjevu této lampy, jež bez povšimnutí visí v zapomenuté komnatě a nezáří nikde jinde než v tomto verši. Vnitřní ucho zde slyší, jak si odpovídají slova „schön“ a „selig“ a „scheint“ a „selbst“ – a toto „selbst“, jímž rytmus končí a zmirá, nechává zmrtnělý pohyb doznívat v našem vnitřním uchu. Našemu vnitřnímu oku zjevuje tiché sebe-oživující proudění světla, které nazýváme „skvěním“. Náš rozum tak nerozumí jen tomu, co se v básni říká o krásném a o čem vypovídá autonomie uměleckého díla, jež nezávisí na žádných užitkových souvislostech – naše ucho slyší a naše porozumění chápe skvění krásného jako jeho pravou bytnost. Interpret, který podal své důvody, mizí, a nechává mluvit text.

Přeložil Ivan Chvatík